

IMAGINARIOS DE LA ALTERIDAD: LA CONSTRUCCIÓN DEL INDIO COMO BÁRBARO

ALICIA M. BARABAS
INAH, México

El imaginario acerca de la alteridad de los indígenas de América se ha venido construyendo desde mucho antes de la Conquista, si aceptamos que las imágenes de diferencia producidas desde la antigüedad grecorromana a partir de otros pueblos considerados *bárbaros*, fueron proyectadas más tarde sobre los habitantes del Nuevo Mundo. Como notara A. Ramos (1998: 207) para Brasil, los indios siempre han sido una reserva inagotable de imágenes manipulables y el imaginario que trata de ellos es tan rico como contradictorio, ya que tanto puede concebirlos como hijos del paraíso que como salvajes culpables del subdesarrollo nacional.

Sin embargo el imaginario sobre el bárbaro ha transformado, a lo largo de más de cinco siglos, muchos de los contenidos significativos sobre el indio o indígena, concepto que suplantó al de *bárbaro* en América. El imaginario sobre el *indio*, así como la práctica para “civilizarlo”, han cambiado desde la conocida polémica entre el dominico Bartolomé de Las Casas y el jurista Juan Ginés de Sepúlveda, donde se discutía sobre su condición salvaje o humana, hasta el concepto de indio construido por el indigenismo de Estado. No obstante, la existencia actual de múltiples preconceptos y comportamientos discriminatorios hace sospechar que el imaginario del *indio* como *bárbaro* no ha desaparecido, sino que constituye un componente estructural del racismo. En este ensayo utilizo el término *bárbaro*, aun cuando está tan cargado de atributos peyorativos, como una forma de hacer manifiesta la persistencia social, aunque transformada y disimulada, del etnocentrismo prejuicioso y la inferiorización de la diferencia.

El concepto *bárbaro* puede ser formalmente entendido como un conjunto de representaciones que el sujeto observador se forma sobre el Otro

diferente, con mayor o menor independencia de las características de lo observado. Como proceso las imágenes sobre el *bárbaro* se construyen entrelazadas con la historia y los contextos, y sus variaciones de fondo y de forma se relacionan directamente con las ideologías imperantes en diferentes épocas, aunque todas tienen en común un punto de partida etnocéntrico: el *bárbaro* es un Otro percibido como diferente a partir del que observa y relata, sea la percepción imparcial, positiva o negativa. El etnocentrismo que la percepción del *Otro-bárbaro* pone al descubierto resulta ser un componente fundamental para la construcción contrastiva de la identidad propia, ya que la circunscribe y define por oposición.

El imaginario tienen gran peso en la elaboración de las realidades sociales e históricas. Históricamente puede observarse que el imaginario de la barbarie es una construcción colectiva, en gran medida sugerida por la narrativa oral, sobre todo la fantástica, la literatura, diversos medios de comunicación actuales, y el Estado a través de sus aparatos de poder. Por lo general, lejos de ser imparcial es valorativo e inferiorizador, ya que el *bárbaro* representa el opuesto a un 'nosotros' colocado en la posición de superioridad y hegemonía. En América los prejuicios trasplantados y adheridos a la imagen del Otro-indio, así como los contruídos con posterioridad, han contribuido en la cristalización de un imaginario racista, que hasta ahora desafía cualquier intento global de transformación de las relaciones apelando al respeto a la pluralidad cultural.

Las imágenes del *bárbaro* o el indio son resultantes de un proceso complejo en permanente construcción, pero lo que aquí me propongo delinear es la manera en que el indigenismo de Estado – un actor muy significativo – ha ido produciendo cultural y políticamente la alteridad o, dicho de otro modo, esbozar las líneas centrales del imaginario y la práctica de la alteridad que ha ido construyendo el indigenismo en México. El indigenismo constituye un campo complejo de negociación en el que interactúan diferentes actores sociales, además de las instituciones de gobierno. Estos actores junto con los diversos sectores de la sociedad civil han ido construyendo las imágenes de alteridad encarnadas en los indios. Mi propuesta supone determinar si, en alguna medida, el imaginario construido sobre el *bárbaro* desde la época colonial forma parte de las representaciones sociales actuales sobre los indígenas, así como de la ideología indigenista del Estado. Para tratar de identificar esa presencia primero me parece necesario retomar las construcciones que anteceden al *bárbaro* contemporáneo, elaboradas en Europa y en la América colonial.

El bárbaro en el Viejo Mundo

Grupos étnicos, etnolingüísticos, minorías étnicas, pueblos, indígenas, indios, nativos, aborígenes, son los términos más usuales que las ciencias sociales usan en Latinoamérica con más frecuencia para referirse a los pobladores autóctonos u originarios del continente. La antropología europea y norteamericana de los siglos pasados, han utilizado preferentemente los términos salvaje, primitivo y bárbaro para designar a los nativos de su propio territorio y de diferentes partes del mundo colonizado y subdesarrollado. Aunque con amplias variaciones de grado estos términos pueden ser considerados como sinónimos. En el extremo más desacreditador se encuentra el concepto de *salvaje*, aunque para algunos autores no se diferencia del de *bárbaro*, que condensa una pesada carga de prejuicios y una larga y desigual historia de relaciones. En una reciente teorización Laënnec Hürbon (1993) traza una incisiva reflexión sobre el *bárbaro imaginario* del blanco, en su caso el negro vudizante en Haití, que ha inspirado algunas de las ideas expresadas en este ensayo.

El término *bárbaro* fue utilizado por los primeros “etnógrafos” griegos para referirse a los no griegos: los extraños y sus culturas. El Otro no era uno mismo pero no por ello era inferior. Los textos de Herodoto muestran una cierta comprensión de la relatividad de las culturas ya que, aun cuando la descripción del Otro partía de una posición etnocéntrica, no despreciaba ni inferiorizaba las “razas”, religiones y costumbres de los otros pueblos (Hürbon, 1993: 29).¹ Podemos decir que el concepto *bárbaro* creado en la Antigüedad designaba el reconocimiento de la existencia humana culturalmente alterna, sin adosar a la diferencia el prejuicio de la inferioridad. No obstante, no era tan relativista la construcción griega del *bárbaro*, ya que el Otro no era sólo el vecino diferente sino el que no hablaba griego, el que *barbotaba* sonidos que no parecían ser una lengua, adjudicando al idioma la condición de humanidad o inhumanidad.

1. Sin embargo, Herodoto, al igual que otros historiadores de la Antigüedad, no sólo describía con rigurosidad etnográfica sino que también repetía acríticamente las leyendas y rumores populares. Así, habla de “gentes con pies de chivo” y “hombres que duermen seis meses al año” (Palerm, 1987: 31). Woortmann (1997:8) señala que los relatos etnográficos de los griegos mezclaban mitología, leyendas populares y descripción por observación.

IMAGINARIOS DE LA ALTERIDAD

Pero la categoría que remitía al Otro radicalmente diferente era la de *salvaje*, semihumano o no humano, primero existente en la mitología de seres monstruosos² y hacia el siglo V AC proyectada como imaginario sobre los pueblos *bárbaros* con los que mantenían guerras. Es sin duda Roger Bartra (1992 y 1997) quien con mayor agudeza y caudal de información analiza la identidad del hombre salvaje europeo que cristalizó en el mito del *homo sylvestris*, conocido desde milenios atrás y transmitido a través de la Antigüedad clásica, la Edad media, el Renacimiento y la era Moderna hasta la actualidad. El *salvaje* es el Otro, la imagen o la sombra del hombre civilizado. Se creía que ese estereotipo era una imaginería del Otro que reflejaba, más o menos distorsionadamente a las poblaciones no occidentales, que era una expresión de la expansión colonial que elaboraba una imagen exótica y racista de los colonizados, pero Bartra (1992) trata de demostrar en cambio que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea por lo demás modelada en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños y de otras costumbres. El *salvaje* es una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental y que, en principio, nada tiene que ver con el bárbaro, que es el Otro humano diferente pero verdaderamente existente. No obstante la noción de salvajismo, tanto en su expresión maligna y feroz como en su vertiente noble y pura, fue aplicada a pueblos no europeos como una trasposición del mito fuera del ámbito de la cultura occidental, aunque el espacio mitológico de centauros, cíclopes y sátiros era bien diferenciado del de los bárbaros. El hábitat de éstos era ubicado muy lejos en el espacio, en los confines del mundo griego, en cambio el hombre salvaje está siempre presente y habita la naturaleza en los límites inmediatos de la ciudad, en el bosque cercano, en la montaña. Esos seres salvajes, míticos, contribuyeron a crear por contraposición los límites del espacio civilizado y son una mezcla de naturaleza y cultura. En cuanto al gobierno, los salvajes carecían de orden y reglas en tanto que los pueblos bárbaros no cristianos tenían importantes formaciones políticas y hacían la guerra para conquistar territorios de la cristiandad. Esos bárbaros eran asociados a nociones de brutalidad, ferocidad y paganismo pero eran considerados humanos. Entre los componentes del

2. Las principales representaciones del salvaje de la Antigüedad eran semihumanas: centauros, cíclopes, ninfas, sátiros, cinocéfalos, hermafroditas, pigmeos, gigantes, amazonas, sirenas, seres con pies o cabezas de animal, sin boca o sin cabeza.

imaginario sobre el hombre salvaje se cuenta ser: licántropo, antropófago, infanticida, incestuoso, insociable, irracional, bestial, sin lenguaje, habitante del bosque, cazador, desnudo, velludo, con dieta de alimentos crudos e instintos sexuales no reprimidos. Tan fuerte fue el estereotipo del hombre salvaje y tan prejuiciosa su extrapolación al Nuevo Mundo que, dice Bartra (1992: 13), el Diccionario Universal describe todavía en 1964 a los hombres nativos americanos como cubiertos de pelo, siendo que como mongoles son lampiños.

La *salvajización* del *bárbaro*, o dicho de otro modo, la transposición de las características del salvaje al bárbaro ha sido un proceso muy frecuente en la historia, toda vez que el Otro amenazaba el *status quo* y debía ser radicalmente desacreditado. Por ello *salvaje* y *bárbaro*, aunque se trata de diferentes realidades, compartían muchos atributos negativos para los urbanos civilizados que los observaban: eran seres silvestres, sin idioma, y no vivían en espacios urbanizados (civilizados) sino en espacios salvajes (bosques, desiertos o selvas). Lo significativo a resaltar es, como señalan Bartra (1992) y Woortmann (1997), que el imaginario de la barbarie constituía el contraste necesario para la construcción griega de la noción de civilización. Igualmente, el múltiple imaginario de la barbarie desarrollado en América ha contribuido a definir por contraste las nociones de civilización de los blancos.

Importantes cambios de fondo en el imaginario sobre el Otro se construyeron durante el medioevo cristiano, ya que *bárbaro* dejó de tener la simple significación de *alterno* y adquirió definitivamente la de *desigual e inferior*. Se enjuiciaba la barbarie de la Antigüedad Clásica conocida a partir de textos populares, y se condenaba a los pueblos paganos que se conocían por relatos de viajeros y combatientes de las Cruzadas, y por la experiencia antisemita de la Inquisición. El imaginario sobre el Otro diferente se nutría de representaciones que circulaban de boca en boca, a través de los juglares y de los textos que hablaban de monstruos, hombres salvajes con cabezas de perro y patas de cabra; seres considerados demonios que se aparecían a las brujas. De hecho en esta época, dice Bartra (1992: 110) el mito del *homo sylvestris* se articuló con la demonología cristiana. También en el medioevo la alteridad se construía más sobre la ficción que sobre el conocimiento realista, pero a diferencia de la Antigüedad la imaginación y la percepción del Otro no sólo son etnocéntricas sino también denigradoras. Tal como propone a nivel emblemático el episodio bíblico de la torre de Babel, la

diversidad ha sido considerada como un estigma por el pensamiento occidental en los últimos 2000 años: expresión del caos en contra del orden representado por la unicidad.

El *bárbaro* imaginado en el medioevo cristiano, que más tarde llegaría a América, incluía un acervo de estereotipos negativos, causales de desprecio e inferiorización, que tal vez pueden ser emblemáticos por la idolatría, sinónimo de sub o no humanidad. A la construcción ideológica del *bárbaro* como pagano y, por ende, semihumano, le acompañaba el prejuicio de la “naturaleza inferior” y de la “subordinación a la raza superior” derivados de la teoría aristotélica de la desigualdad humana; motivos que serán retomados en 1550 durante la mencionada polémica entre Las Casas y Sepúlveda, éste último aduciendo la semihumanidad y la necesaria esclavitud de los nativos de América. Sin embargo, y éste es otro cambio de fondo respecto del concepto creado por los griegos, el *bárbaro* pagano imaginado por el cristianismo europeo medioeval era redimible por la conversión religiosa y en esa medida diferenciado del *salvaje*. Esta última categoría quedaba reservada para los idólatras y los rebeldes que resistían la expansión territorial y la conversión, amenazando inclusive a los “civilizados” con la reconquista de sus ancestrales territorios.

La fusión entre los seres salvajes de la Antigüedad clásica y la tradición medieval del *homo sylvestris* se entiende como uno de los signos del humanismo renacentista. Durante el Renacimiento el mito del hombre salvaje entra en la literatura y la imaginación culta, sofisticándose y complejizándose, como crítica a la civilización y la condición humana. Entonces parece haber quedado establecida una dicotomía en la valoración de la barbarie, para unos continuó siendo sinónimo de inferioridad y depravación mientras que para otros pasó a designar un alteridad positiva y ser expresión de inocencia natural. El modelo del “buen salvaje”, dice Jean Bruno Renard (1990:93), queda testimoniado en siglo XVI en el poema de Hans Sachs ofrecido a los hombres de las ciudades por los hombres salvajes, donde el modo de vida de estos últimos adquiere características utópicas al ser equiparado con el Paraíso y la Edad de Oro. En el siglo XVIII los desencantados con el oropel de las Cortes hacían eco de las ideas de Rousseau; los hombres salvajes, que vivían en estado natural, eran primitivamente buenos y puros, ejemplos de verdades primeras y sencillas, que no debían ser evangelizados ni educados. La valoración positiva del *salvaje* tuvo otro importante defensor europeo en la

figura del abate G.J. Raynal, quien elaboró un discurso titulado *Paralelo entre el Hombre Salvaje y el Civilizado* (1783), donde reflexiona sobre la mejor y más dichosa condición y forma de vida del salvaje. Sin embargo, el imaginario del “buen salvaje” siempre ha sido minoritario, y muchas veces tan acrítico y arbitrario como el del “salvaje depravado”.

El bárbaro colonial

El descubrimiento de América y de sus pobladores nativos trastornó el pensamiento europeo pero no desarrolló nuevas categorías para asimilarlos. Más bien se interpretó la nueva realidad cultural, étnica y territorial en términos del imaginario medieval, que se proyectó así hacia otro espacio y otra diversidad. Al trasladarse a América la fuente de la alteridad radical, como señala Woortmann (1997: 50), los indígenas pasaron a ser los nuevos *salvajes-bárbaros* de los civilizados europeos. “El proceso de barbarización del indio se inauguraba con la deportación al Nuevo Mundo de la demonología medieval”, dice Hürbon (1993: 30). Salvo excepciones, los españoles no querían conocer la diferencia de los indios, al no conocerla la imaginaban y lo hacían a partir de representaciones y valores etnocéntricos que aseguraban la deshumanización del Otro. Así, argumenta Hürbon (1993: 7), los contenidos reales de la diferencia se vacían y sólo quedan sus estereotipos negativos, la imaginación prejuiciosa acerca de un desconocido inferiorizado. Precisamente la etnografía ha pretendido ser un método de conocimiento “no-ficcional” del Otro, que reparara en las diferencias pero superando los prejuicios y estereotipos presentes en el imaginario social.

En el proceso de construcción del *bárbaro* colonial pueden identificarse un conjunto de representaciones que tienen su punto de anclaje en el antiguo imaginario del salvajismo y la barbarie. Gruzinski (2000: 94) dice con razón que la occidentalización de Iberoamérica se efectuó mediante oleadas sucesivas, desde el siglo XVI, de transferencia transatlántica de imaginarios, instituciones y cosas del Viejo Mundo. Los arquetipos europeos se reconstruyeron en América como categorías usadas por los colonizadores para definir a los indios, de allí que las imágenes del *bárbaro* colonial no

sean reflejos más o menos fidedignos de los encuentros interétnicos sino la proyección de los antiguos mitos para nombrar y describir a los indios.³ En esos arquetipos dos nociones de peso eran la asimilación entre la peculiaridad física o cultural y la vinculación con el demonio, y la contraposición nodal entre naturaleza y civilidad, asimilando la primera a la relación con el demonio; de allí que al igual que los bárbaros del lejano Oriente los indios fueran también demonizados.

No obstante, a los ojos de la mayoría de los cronistas y de los frailes los indios tenían grandes estigmas propios: idolatría, paganismo, sacrificio humano, canibalismo, brujería, poligamia, incesto, sodomía. Un atributo clave para la construcción del imaginario desacreditador sobre los indios fue – sigue siendo – la *brujería*, asociada a la *idolatría* y el *paganismo*, como conjunto de creencias y prácticas religiosas prohibidas y al servicio del demonio.⁴ Tal era la convicción que el Padre Acosta (Bartra, 1997: 67) pensaba que los hombres salvajes europeos eran antecesores de los indios, y Fray Bartolomé de Las Casas señalaba que la naturaleza y sus climas extremos generaban costumbres silvestres, bestiales y crueles. Gruzinski (2000: 157) señala que también para Las Casas el paganismo americano se había inspirado en el paganismo antiguo del Viejo Mundo y ambos eran expresiones del mismo fenómeno. Todavía en el fin del siglo XVIII los españoles decían que a los indios rebeldes les brotaba el “salvajismo profundo” y se comportaban (Gruzinski, 1988: 271): “como idiotas aferrados a la superstición, irreligiosidad y odiosa y ciega barbarie”.

Generalmente lo que se desacreditaba como barbarie y se perseguía y castigaba cruelmente, eran los rituales y discursos de rebelión y las expresiones de cultura contestataria. Como ejemplos, entre muchos otros conocidos para Yucatán y el mundo nahuatl del altiplano central de México, mencionaré que en Oaxaca se llevaron a cabo procesos inquisitoriales en 1544-46 contra los caciques de Yanhuitlán en la Mixteca Alta, acusados de

-
3. Además de la literatura de origen europeo y de la narración oral de antiguos mitos y gestas, el mito del *homo sylvestris* alimentaba a los frailes a través de los propios libros religiosos que iniciaban párrafos y capítulos con letras escritas sobre fondo de follaje, y decoradas con personajes fabulosos y semihumanos.
 4. El canibalismo es uno de los estereotipos negativos más fuertemente arraigados en el imaginario sobre el bárbaro americano, a partir de la descripción hecha por Colón sobre los indios Caribes. Al respecto Juan Ortega y Medina (1987: 17) revisa una importante cantidad de fuentes que ponen en duda la veracidad del canibalismo de éstos y otros indios de América.

idolatría y bigamia (Sepúlveda, 1999). Igualmente, se conocen los Autos Criminales contra indígenas zapotecos rebeldes de la Sierra Norte en 1667-1668, 1700 y 1736, por hacer ritos en el monte y las cuevas (Gillow, 1978, De la Fuente, 1939). Berlín (1988) reproduce acusaciones de idolatría hechas a los indios zapotecos principales y macehuales de Sola de Vega, Loxicha y Zimatlán, en la Sierra Sur, entre 1634 y 1655, por realizar sortilegios, leer libros demoníacos, y hacer ritos y sacrificios al demonio o los dioses de su gentilidad. En opinión de Gruzinski (1988: 183), la idolatría en Oaxaca estaba menos afectada por la dominación colonial y conservaba muchas redes y jerarquías sacerdotales además de un vasto conjunto de ritos tradicionales, penitencias y sacrificios, hasta el punto de que los antiguos cómputos temporales determinaban el día y naturaleza de las ofrendas entregadas en la iglesia, recinto invadido de humo de copal, plumas quemadas y huellas de sangre de aves sacrificadas.

Esa misma persistencia de la religión propia – fundada en las poderosas entidades territoriales, conocidas como *Dueños de Lugar*, que moran en los cerros –, que estos autores percibían para los siglos XVII y XVIII era la que había sustentado las rebeliones zapotecas y mixtecas del siglo XVI en torno de las profecías de retorno de antiguos reyes recibidas en el oráculo de Achiutla, y la vasta rebelión sociorreligiosa de 1660 protagonizada por mixes, chontales y zapotecos (Barabas, 1989). El indio nómade y agresivo era la figura obsesiva del salvaje en el imaginario de la sociedad colonial del siglo XVI, que comenzaba a expandirse hacia el norte donde en efecto vivían indios nómades y guerreros.

Muchos de los cronistas se basaban en la doctrina aristotélica y apoyaban sus argumentos con atribuciones prejuiciosas sobre los indios, tales como: ser bestiales, comer carne cruda, arañas y gusanos, hacer sodomías, no conocer la justicia, ni el amor ni la vergüenza (desnudez), no tener cortesía ni obediencia con los viejos (Tomás Ortiz en Todorov, 1995: 161). Además, el canibalismo y el sacrificio humano, junto con el uso de drogas alucinógenas provocaban horror a los colonizadores y eran considerados obras de Satanás. Entre los atributos más desacreditadores, incorporados en el imaginario sobre el *bárbaro* como sinónimo de no-humanidad o animalidad, se contaban también la *desnudez* y la *alimentación silvestre*.

Las primeras impresiones de alteridad que percibió Colón en las Antillas se fijaron en la desnudez de los indios, asociándola con animalidad y salvajismo. Aún en nuestros días la desnudez pública tiene similares connotaciones de no-civilización, o carencia de cultura, incluso para los

antropólogos ligados al indigenismo, como muestra este ejemplo. Dos décadas atrás el Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista de México en la Mixteca oaxaqueña de la Costa, repartió y obligó a las mujeres indígenas a usar unas prendas (mandiles) que les cubrieran los pechos, que usualmente llevaban desnudos, aduciendo que incurrieran en indecencia pública. Actualmente los mandiles ya forman parte de la indumentaria étnica local.

En el siglo XVI Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, que accidentalmente tuvo que vivir varios años con grupos de indígenas recolectores itinerantes del norte de México, los catalogaba como salvajes por la comida que consumían y que les atribuía consumir: “comen arañas y huevos de hormiga, gusanos y lagartijas y culebras y víboras, comen tierra, madera y todo lo que puede haber, y estiércol de venado, comen la molienda de espigas de pescado y otros huesos molidos y si hubiese piedras las comerían” (Palerm, 1987: 107). Actualmente, una atribución similar de primitivismo, que convierte al usuario en “muy indio” aun para otros indígenas, es alimentarse con “comida del monte”; esto es hierbas, tubérculos, vegetales, frutos, huevos e insectos de recolección. Un insulto hacia alguien que parece ser de poca educación y a quien se quiere señalar su condición de “indio”, es adjudicarle comer alimentos de origen silvestre.

Otro atributo desacreditador fundante del imaginario sobre el *bárbaro*, se relaciona con el *espacio*. Hürbon (1993: 36), analizando los libros de las Misiones cristianas coloniales, constató que – retomando el concepto griego –, “desierto” era concebido como un espacio virgen, sin huella humana, y por lo tanto un ámbito salvaje poblado de bestias feroces. Estar habitado por indios era simplemente confirmar el carácter salvaje y vacío de un espacio llamado “desierto”. Durante el siglo XIX los espacios no controlados por la “civilización” eran concebidos como humanamente vacíos y salvajes, de allí que vastos territorios poblados por indígenas fueron considerados como “desiertos” o “baldíos”. El concepto de “desierto” como vacío y salvaje, así como la legitimidad para “civilizar” esos espacios, ha justificado históricamente muchos actos de genocidio.⁵ Dos ejemplos permiten constatar la presencia de esta concepción en el México del siglo XIX; uno de ellos fue la ley de desamortización de bienes comunales dictada, junto con

5. En ese contexto semántico e ideológico es que el Estado nacional argentino emprendió las Conquistas del Desierto en el sur y en el norte del país, eliminando a multitud de indígenas y a grupos étnicos completos, con el objetivo de colonizar esas tierras con “civilizados”.

otras leyes de reforma, durante el gobierno de Benito Juárez e implementada a partir de 1859. El otro fue la ley de colonización sancionada durante el gobierno de Porfirio Díaz a fines del mismo siglo. Ambas promovieron el deslinde y venta de las tierras de las comunidades indígenas, consideradas vacías u ociosas.⁶ En la actualidad existe un fuerte prejuicio por parte de las instituciones de gobierno acerca de la dispersión en el espacio de las ranherías indias, que consideran sinónimo de atraso y primitivismo, en tanto que consideran progreso y modernidad la aglomeración en las ciudades. La solución al modo residencial disperso de los indios coras y huicholes era para INI recongregar esos ranchos aislados en pueblos compactos para facilitar la alfabetización y la dotación de servicios.

También la antropología moderna obliga a pensar en naturaleza y cultura cuando nos propone como el Otro a *Nuestros contemporáneos primitivos* (Murdock), y en el mito del *homo sylvestris* cuando se refiere al “pensamiento mítico” (Lévy-Bruhl) o al “pensamiento salvaje” (Lévi-Strauss) como opuestos a lo racional.

Comer silvestre, vivir en la naturaleza, andar semidesnudo, han sido considerados desde antaño como signos de salvajismo y barbarie, y ese “estado de naturaleza” es el que, traspasando contextos históricos, continúa siendo atribuido a los indios contemporáneos, aunque vivan en las ciudades. Hoy en día este prejuicio se advierte, por ejemplo, en la diagramación departamental del Banco Mundial, que ubica a los pueblos tribales e indígenas dentro del área de estudios ecológicos y ambientales.

El imaginario sobre el *bárbaro* colonial muestra que a los indios no se les reconocía plenamente el estatuto humano. En teoría podían llegar a serlo mediante la conversión al cristianismo, pero en la práctica la vigencia colonial de las castas demuestra que la conversión no era suficiente. La condición étnica entendida como temporal, como renunciable, parece más consolidada en el siglo XVIII. Los filósofos de matriz iluminista evocaban un imaginario de la barbarie original redimible por el cristianismo hasta

6. La selva también conlleva esa connotación de salvajismo y vacío de humanidad, como muestra el siguiente ejemplo. En 1912, en la Amazonía, la compañía inglesa Peruvian Amazon Company (Casa Arana), capturaba y mataba a los indios de los diversos grupos étnicos de la región que obstaculizaban la extracción del caucho, y el genocidio era visto por las autoridades como algo natural pues los indios no eran percibidos como seres humanos sino como animales salvajes (Faulhaber, 1998: 100).

arribar a la civilización. El verdadero *bárbaro* era entonces el salvaje no domesticado, rebelde, pre-cristianizado o hereje que, pensaban, sería reemplazado por el “civilizado”. Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, veía en los indios a seres puros y en la iglesia del Nuevo Mundo una sombra y dibujo de aquella primitiva iglesia del tiempo de los santos apóstoles” (Gruzinski, 2000: 97). Había leído a Tomás Moro y en sus Hospitales trataba de implantar la Utopía entre los indios purépechas. Este religioso así como otros en otras regiones de América guiados por el imaginario del buen salvaje intentaron trasplantar las utopías abstractas europeas (novelas políticas) al Nuevo Mundo, mientras los indios construían utopías concretas en sus numerosos movimientos sociorreligiosos (Barabas, 1989).

Vale enfatizar que la entrada del *bárbaro* colonial en el cristianismo propició dos procesos que, con transformaciones, subsisten hasta el presente: un proceso de “salvajización” del *bárbaro* irredimible, que al mismo tiempo es alejado hacia las fronteras exteriores de la “civilización” y, paralelamente, un proceso de “des-barbarización” del redimible que culmina con la supresión de la diferencia y la conversión en “civilizado”.

El *bárbaro* del naciente Estado nacional

La antropología evolucionista en Europa del siglo XIX tuvo notable influencia en la difusión de ideas, tales como las leyes del desarrollo progresivo de las civilizaciones de lo primitivo a lo civilizado, y el fundamento de la verdad en la razón, la ciencia y la técnica. En ese contexto la obra de Chateaubriand (1882) *Le Génie du Christianisme*, tuvo gran ascendiente entre teólogos, predicadores, misioneros y escritores románticos (Hürbon, 1993: 35). En ella el *bárbaro* es considerado como el estadio inicial de una humanidad biológicamente única pero culturalmente desigual, donde el no “civilizado” es inferior. Pero esta condición era redimible al hacerse racional y educado, pudiendo entonces ser invocado como emblema de inocencia y pureza frente a la corrupta civilización occidental. Como vemos, si en el paradigma colonial el *bárbaro* podía dejar de serlo mediante la conversión religiosa, en el evolucionista del siglo XIX podía lograrlo por vía de la razón y la educación. En ambos casos, al estar en contacto con la

civilización, la barbarie era concebida como una condición si no efímera al menos temporaria, que debía ser cambiada. Estas ideas impactaron profundamente a los pensadores mexicanos abocados desde el siglo XIX a la tarea de “civilizar” a los indios.

Ya en el siglo XVIII se habían construido los mitos sobre los que se fundaría la identidad nacional mexicana en el siguiente siglo. Se revalorizaban las culturas indígenas del pasado prehispánico y las vivientes, poco conocidas, eran reservorios no sólo de alteridad sino también de milagros. Así, el mito de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en el siglo XVI y la posterior criollización del culto (antes protagonizado por los indios en honor de la diosa Tonatzin), serían retomados por los independentistas para sacralizar la separación de España y la fundación del Estado mexicano (Lafaye, 1977).

Conjuntamente con la constitución del Estado nacional se produjo la desaparición formal de los indios vivos, desde entonces mexicanos ante la ley. Asimismo, la sociedad criolla consumó en ese momento una expropiación selectiva de la historia antigua de los nativos al asumirla como su propio pasado glorioso. Se reinventó el mito de los antepasados chichimecas al momento de fundar Tenochtitlán, la “tierra prometida” a la que habían llegado después de una larga peregrinación, guiados por los ancestros que se manifestaban en los sueños y augurios de los sacerdotes. Esa fundación sagrada fue simbolizada en la bandera nacional con el encuentro del águila que devora una serpiente, posada sobre un nopal al borde de un lago. Igualmente, se le otorgó estatus de civilizadas a las antiguas culturas de los constructores de ciudades, que formaron la raíz indígena del naciente nacionalismo. En la versión local del paradigma evolucionista el *bárbaro* del pasado fue des-barbarizado en el siglo XIX, y la atribución de barbarie se concentró en los indios vivos, en especial los rebeldes que no cedían sus territorios ante las demandas del Estado.

Los intelectuales de fines del siglo XIX, durante el gobierno de Porfirio Díaz, construyeron un imaginario del indio centrado en la inferioridad racial atribuida al régimen alimenticio basado en el maíz, responsable de generar “personalidades viciosas y taradas, idólatras, apegadas a la tierra, la libertad y el alcohol” (Francisco Bulnes, en Báez-Jorge, 1996: 36). Los pensadores mexicanos de comienzos de siglo XX todavía se referían a razas superiores e inferiores; por eso uno de los logros del indigenismo posrevolucionario, nota Báez (: 51), fue superar las tesis darwinistas y racistas del porfiriato

y reubicar el “problema indígena” en la cultura y la clase, separándolo de la raza, compartida por millares de mexicanos culturalmente no indios.

Para los funcionarios y educadores nacionalistas de comienzos del siglo XX las lenguas indias representaban un doble problema, porque aislaban a sus hablantes de la corriente principal de la cultura mexicana y porque amenazaban – creían – la unidad de la nación frente a intrusos. Destacados intelectuales clamaban por un programa de erradicación de las lenguas indígenas, que en el imaginario nacional eran consideradas como dialectos. El proceso revolucionario impidió durante varios años llevar a cabo sistemáticamente este objetivo, pero la educación rural “civilizadora” comenzó hacia 1911. En la ideología de la época la pluralidad lingüística era desechada porque representaba el mantenimiento de “pequeñas patrias” o nacionalidades; justamente las identidades locales que se querían erradicar en favor de una nacional (Brice, 1972: 261). Poco a poco se iba perfilando como solución racial y cultural la construcción del “mestizo”, cósmico para José Vasconcelos (1976), pensado como racialmente híbrido – aunque progresivamente blanco – y culturalmente español.

La domesticación del *bárbaro*: el indigenismo posrevolucionario

En la era de la razón el punto nodal para la domesticación del *bárbaro*, representado por los pueblos indígenas sobrevivientes, era la educación, mediante la que se esperaba erradicar las “supersticiones” y costumbres inconvenientes, aunque paralelamente también perseguían y desacreditaban por paganismo a los chamanes que eran curanderos en las comunidades indias. El objetivo que se propusieron los gobernantes era erradicar las lenguas indígenas ya que en su fuerza y diversidad veían la señal más clara del dominio de la barbarie. En 1911 se promulgó la ley de Instrucción Rudimentaria que debía implantar un sistema de enseñanza de los rudimentos del castellano en las comunidades indígenas rurales. Aunque deficientemente, el gobierno federal implementó en los estados la educación rural castellanizadora a través de escuelas, misiones culturales e internados. Hacia 1930 se consolidó el cuerpo teórico y práctico de lo que llamamos política indigenista del Estado, que operativamente puede ser entendida como el conjunto de acciones

realizadas por los no indios para dar una solución al “problema” de la existencia de los indios dentro del Estado nacional.

El proyecto nacional buscaba la homogenización cultural interna para la consolidación de la unidad, por ello tampoco le otorgó papel a las culturas indígenas en la formación nacional posrevolucionaria. A un lado el emblema identitario representado por el brillante indio arquetípico, y a otro los millones de indígenas de 56 o más grupos etnolingüísticos que eran considerados como una pesada carga económica, cultural y política. Aunque ya no se mencionaran explícitamente razas inferiores así eran considerados los valores y las formas de vida indígenas, cuya “supervivencia” constituía un obstáculo para alcanzar el modelo ideal unicista de Estado-nación.

La ideología del indigenismo y la planificación de su práctica no fueron ajenas a las relaciones establecidas entre famosos antropólogos culturalistas primero y funcionalistas después, como F. Boas, S. Tax y B. Malinowski, maestros de prestigiosos educadores, indigenistas y etnógrafos mexicanos de esos años.⁷ La estrecha relación construida en la primera mitad del siglo entre etnología e indigenismo orientó la investigación antropológica hacia la aplicación. Por otra parte, los teóricos de la marginalidad y el binomio subdesarrollo-desarrollo culpaban a la diversidad cultural interna por el subdesarrollo regional y proponían modelos de desarrollo comunitario y regional promovidos por el indigenismo. F. Báez (1993: 30) señala que Alfonso Caso – uno de los artífices del indigenismo de Estado – retomando este conjunto de cuestiones aplicaba la tesis de la “aculturación planificada”, que iba más allá de la educación y establecía modelos para el cambio tecnológico, la producción y el consumo capitalistas.

Los cambios planificados y dirigidos eran pensados como importantes factores de evolución social, para el desarrollo económico y la asimilación de las identidades étnicas locales a la identidad nacional. En ese contexto de ideas se crearon el Departamento de Asuntos Indígenas y las Escuelas Rurales, con miles de maestros indígenas adiestrados como inductores del cambio.

7. Como señala Brice (1972: 170), tampoco debe olvidarse la influencia ejercida por el Instituto Lingüístico de Verano desde 1936 sobre la práctica educativa indigenista, mediante la escritura en lenguas indígenas ya no sólo para la lectura de la Biblia sino para la elaboración de cartillas de alfabetización. Esta fue una temprana opción alternativa al método directo de castellanización, presentada por Moisés Sáenz y otros indigenistas, que contemplaba la alfabetización en el idioma materno como un paso necesario para la adquisición del castellano.

Quedaba así formalizado el indigenismo de *incorporación* que, mediante el cambio dirigido y apoyado en la castellanización directa y forzada,⁸ pretendía erradicar las culturas y lenguas indígenas e incorporar a sus usuarios a la nacionalidad. No resulta difícil advertir en esta argumentación la presencia de un paradigma semejante, aunque más sutil y racionalizado, al que construyó el imaginario del *bárbaro* colonial; esto es una perspectiva que consideraba como inferiores a las culturas indígenas y les ofrecía a sus usuarios la razón y la educación para asimilarlos y convertirlos en “civilizados”.

El indigenismo posterior a 1940 no transformó sus supuestos teóricos y subteóricos. Aun se buscaba construir un Estado nacional étnica y culturalmente homogéneo, por lo que la pluralidad cultural interna era vista como un obstáculo para el desarrollo, que debía ser suprimido. La infraestructura indigenista creció y se institucionalizó, llevando los proyectos de cambio dirigido a los poblados indígenas más alejados. Según hemos podido comprobar (Bartolomé y Barabas, 1996), el impacto real del proceso de castellanización forzada se advierte cincuenta años después, al constatar la extinción de algunos idiomas nativos y la progresiva sustitución de muchos otros por el castellano. Actualmente numerosos grupos etnolingüísticos tienen una amplia faja de monolingües de español, muchos de los cuales ya no se identifican a sí mismos como indígenas.

El indigenismo de incorporación comenzó a desdibujarse hacia 1940 con la celebración del Primer Congreso Indigenista en Pátzcuaro, Michoacán, la fundación del Instituto Indigenista Interamericano en México y, en 1948, con la creación del Instituto Nacional Indigenista. El nuevo indigenismo, llamado de *integración*, implementó una estrategia educativa que se valía de los idiomas maternos durante los primeros años escolares para castellanizar más eficientemente. Por otra parte, la planificación del cambio cultural inducido comenzó a respetar, e incluso promover, las costumbres y tradiciones “positivas” de los indígenas. Lo que el indigenismo de la época consideraba

8. Se reconoce como forzada porque se imponían castigos severos a los niños indígenas que pronunciaban alguna palabra en su idioma materno, como privarlos de la merienda, arrodillarlos sobre piedras o granos de maíz bajo el sol, o imponerles multas monetarias. La prohibición se extendía a las esferas domésticas, donde los maestros intentaban obligar a los padres a no hablar a sus hijos en idioma. Asimismo se prohibía el uso escolar de la indumentaria indígena. Actualmente se observan en la escuela prejuicios similares, ya que los niños que hablan idioma y asisten con huaraches, sombrero y tacos para el almuerzo son considerados “indios” por sus compañeros paisanos que visten jeans, tenis y cachucha y comen tortas y comida chatarra.

positivo y rescatable de las culturas indígenas eran algunos productos artesanales, danzas y música; esto es, los aspectos culturales no ofensivos para los “civilizados”, y lucrativos por estar orientados a un mercado turístico atraído por la diferencia cultural domesticada o folklorizada. Mucho más tarde el indigenismo integracionista incluyó dentro del patrimonio cultural “civilizable” a la herboristería medicinal, la memoria oral y la narrativa, pero nunca los ritos para las entidades territoriales, los del ciclo vital o la práctica mágica de los chamanes.

Hacia 1970 existía en México una paradójica coincidencia entre el indigenismo de estado y el marxismo, ya que ambos concluían que la persistencia de culturas, lenguas e identidades étnicas era un gran escollo en el proceso de cambio que debían atravesar los indios; unos esperaban la asimilación al modelo cultural occidental nacional, los otros la pertenencia plena a las clases sociales. El integracionismo que caracterizó esas décadas era un paradigma opuesto al del pluriculturalismo que comenzó a desarrollarse en otros ámbitos en la misma década de 1970. Lo que los indigenistas de entonces consideraban actos de civilización, basados en un universalismo etnocéntrico, desde hace al menos dos décadas es tipificable como etnocidio y, recientemente, sancionable como delito.⁹

El nacimiento del “*bárbaro ilustrado*”

En el contexto del debate internacional sobre los Derechos Humanos, que crecía en importancia en la década de 1970, se formaron las primeras organizaciones indígenas en América, animadas por objetivos de reivindicación cultural y étnica en las arenas políticas nacionales e internacionales. En los años siguientes se desarrollaron en toda América numerosas organizaciones etnopolíticas que reclamaban sus derechos como pueblos indígenas. La emergencia político-cultural de las etnias americanas en aquellos años debe reconocer la influencia de por lo menos dos fuentes externas. Por una parte, la nueva pastoral católica para los indígenas, conocida

9. En 1998 el Congreso del Estado de Oaxaca, en México, aprobó la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca, en la que se tipifica al etnocidio como un delito.

como Teología de la Liberación, apoyada en la formación de comunidades eclesiales de base y una praxis respetuosa de otras creencias y prácticas religiosas y comprometida con su bienestar material. Por la otra, una nueva antropología que se proyectaba internacionalmente a través del Grupo de Barbados (1970), postulando el derecho de los pueblos indios a la diferencia cultural y a la autogestión.

En México el resurgimiento étnico de los 70 no fue tan significativo como en algunos países de América del Sur (Paraguay, Brasil). No obstante, hacia 1975, el Estado mexicano era consciente de la emergencia de sectores indígenas contestatarios al gobierno, tanto fuera como dentro de los organismos indigenistas y el magisterio indígena. Creó entonces el antecedente del movimiento indio a nivel nacional al realizar el Primer Congreso de Pueblos Indígenas, también en Pátzcuaro, Michoacán, auspiciado por el INI, la Secretaría de la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina. De este Congreso surgieron unos órganos de gestión indígena, los Consejos Supremos de cada grupo étnico, integrados en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, que no respondían a formas organizativas indígenas contemporáneas pero servían al propósito de captar clientela política para el PRI y orientar la expresión de las demandas. De esta manera el Estado esperaba mantener cierto control sobre el naciente movimiento indígena y canalizar a los sectores contestatarios, aunque no lo consiguió por completo ya que algunos Consejos Supremos sirvieron de base a los indígenas para la creación de organizaciones independientes y de oposición. Sin embargo, en términos generales, puede decirse que en México el movimiento indio de la primera época tuvo una matriz gubernamental, era peticionista más que propositivo y parecía más guiado por demandas agrarias, económicas y sindicales que etnoculturales.

Paralelamente crecían las organizaciones etnopolíticas no afiliadas al Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, algunas de las cuales se nuclearon en el Frente Independiente de Pueblos Indígenas, ligado con partidos políticos de izquierda. El FIPI fue pionero en demandar autonomía para los indígenas de México desde fines de la década de 1980 (Barabas, 1996). Podría decirse que esta época es el parteaguas entre el integracionismo y un nuevo indigenismo llamado de *participación* que, al menos retóricamente, decía aceptar el *pluralismo cultural* propuesto en Barbados y los postulados del *etnodesarrollo* presentados en la Reunión de Costa Rica (1981): autodeterminación política de los pueblos indígenas en el marco de Estados

pluriculturales, autogobierno, control de recursos, reconocimiento de territorios étnicos y programas autogenerados de desarrollo.

En el contexto nacional el Estado de Oaxaca, con la mayor pluralidad cultural en el país, ha sido pionero en reformas legislativas sobre derechos indígenas: en 1990 legisló sobre pluralidad cultural, en 1995 sobre una modalidad electiva para el autogobierno municipal (Usos y Costumbres), a la que adhirieron la gran mayoría de los municipios del Estado, y en 1998 aprobó una ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas que les reconoce derechos autonómicos (Barabas y Bartolomé, 1999). Durante los últimos treinta años el re-surgimiento político y cultural de los pueblos indígenas de América, desde los contextos locales hasta los internacionales, aparece entrelazado con ciertos cambios de perspectiva civilizatoria ocurridos a nivel global, que fueron impactando los niveles nacionales y locales, como son el reconocimiento de los derechos humanos y de la pluralidad cultural. En cierta forma esas nuevas orientaciones se han plasmado en los instrumentos jurídicos, en la ideología y también en la práctica indigenista de los Estados nacionales latinoamericanos, aunque existen grandes diferencias concretas entre unos y otros.

Los intelectuales indígenas formados en las filas de las instituciones indigenistas del Estado no conformaban un contingente homogéneo. A través de diferentes programas educativos, como por ejemplo la Licenciatura en Etnolingüística, antropólogos pluralistas dentro de la estructura del Estado habían ido propiciando la formación de cuadros de profesionales indígenas bilingües, ya no educados en la política integracionista y castellanizadora sino en la revalorización de la pluralidad cultural, como opción para el etnodesarrollo de los pueblos indígenas. Las nuevas generaciones de maestros bilingües y etnolingüistas serían de gran importancia para desconstruir la ideología integracionista y promover la revalorización de los idiomas nativos, estandarizar su escritura, iniciar una verdadera educación bilingüe y desestigmatizar las culturas e identidades étnicas. El desarrollo educativo y la creciente conciencia etnopolítica han dado lugar al surgimiento de una nueva intelectualidad indígena, vinculada con las instituciones estatales y también con ONGs y otros actores sociales. Es este amplio contingente de intelectuales orgánicos de sus culturas el que ha dado origen a la presencia de una suerte de “bárbaro ilustrado”, que es percibido por los no indios como casi “civilizado” por la educación, pero “aun no” redimido por el renunciamiento étnico.

IMAGINARIOS DE LA ALTERIDAD

Podría pensarse que al ser ya cristiano y también ilustrado este *bárbaro* de hoy habría dejado de existir. Pero no es así, ya que en lugar de renunciar a su identidad étnica estos intelectuales indígenas promueven la revalorización y reproducción de las lenguas y tradiciones locales y, en esa medida, para el imaginario de la sociedad y del indigenismo integracionista relictual, contribuyen a reproducir la barbarie dentro del actual Estado nacional.

El *bárbaro* en la era de la globalización

La insurrección de los indígenas en Chiapas en enero de 1994 volvió al país a la realidad de miseria, explotación y racismo que la clase política confiaba ver desvanecerse al firmar el Tratado de Libre Comercio (TLC, o NAFTA). Al entrar en el privilegiado espacio del Primer Mundo el *bárbaro* sobreviviente dejaría de existir o, en todo caso, sería uno ya casi domesticado. La insurrección indígena fue un brusco despertar del sueño. Pero esta vez, en la era de la globalización, los rebeldes no permanecieron desconocidos y desamparados en la selva como en las rebeliones de siglos pasados, sino que se mostraron y dieron a conocer sus demandas ante el mundo entero por vía de la media y el internet.

La insurrección zapatista colocó las demandas autonómicas, a plasmarse en reformas constitucionales, como punto clave para la reformulación de la cuestión étnica nacional, y consiguió consolidar un movimiento indio nacional de oposición al gobierno, que se representa en el Congreso Indígena Nacional. Sin caer en un excesivo optimismo, ya que con gran frecuencia los campesinos y jornaleros indígenas desconocen los objetivos y características de las organizaciones que sus paisanos intelectuales están creando, el actual movimiento indio en México podría definirse como “la unidad en la diversidad”, ya que en él se concilian las identidades, culturas y lenguas particulares con la construcción política de una indianidad genérica, que toma como fundamento la historia y la *costumbre* compartidas (Barabas, 1996). Paralelamente han crecido las organizaciones en niveles locales y regionales, generalmente adherentes al Congreso Indígena Nacional, cada vez con planteamientos etnopolíticos más acabados. Sin embargo,

más allá de este inusitado crecimiento y radicalización del movimiento, podría decirse que una de las más importantes victorias del EZLN ha sido darles visibilidad a los pueblos indígenas a nivel nacional e internacional.

Si bien los indígenas tienen actualmente cierta capacidad de negociación con el Estado y sus instituciones, la acción indigenista estatal no ha disminuido ni se ha modificado sustancialmente en los espacios donde tradicionalmente tiene su clientela. El indigenismo de *participación* que, supuestamente, se estaría implementado desde los comienzos de la década de 1980 impulsa, en todo caso, una participación ritualística, cooptada y manipulada, que cumpliría con el objetivo de mostrar públicamente la presencia de indígenas en áreas de decisión. Pero las formas de gestión y los programas que se impulsan pocas veces responden a los proyectos y expectativas comunitarias. Y la imagen que los funcionarios del gobierno tienen es que “está en la naturaleza de los indios ser violentos y pelear entre ellos”.

Los actuales Consejos Étnicos de cada grupo, por ejemplo, que el INI y la Procuraduría Indígena re-crearon en Oaxaca, son versiones maquilladas de los creados por el Estado en 1975, y cumplen con la misma función de desarrollar o mantener las redes de poder local y regional que les resultan favorables al gobierno y al PRI, el partido político triunfante en el Estado. En el campo de la educación bilingüe intercultural, a cargo de la Dirección de Educación Indígena, tampoco ha habido cambios sustanciales, ya que en la mayor parte de los casos los maestros no hablan el mismo idioma o variante idiomática que los alumnos. La errónea distribución lingüística del plantel de profesores bilingües no obedece sólo a la ineficiencia o a problemas sindicales sino a un prejuicio minusvalorador, subyacente pero muy difundido entre la burocracia, que refiere a la creencia en una suerte de “dialecto indígena” general, por lo que bastaría ser maestro hablante de un idioma para poder impartir clases en cualquiera de los grupos indígenas del país. Estos dos ejemplos muestran que aún prima una concepción integracionista, en la cual los indígenas siguen siendo considerados incapaces e inferiores, y el objetivo del indigenismo de Estado continúa siendo completar el proceso de “civilización” del *bárbaro*, que nunca acaba de ser erradicado.

Para vastos sectores de la clase política y de la sociedad civil, al menos antes de 1994, *indio* (el actual, no el histórico) se asociaba con la vida no civilizada y la carencia de capacidades. Es posible que en el imaginario del mexicano medio el indio como *salvaje* habitara ya en fronteras lejanas, mientras que los indígenas más cercanos en el espacio eran imaginados en

forma desvirtuada, folklorizada o simplemente ridiculizada. Los espectáculos picarescos en los que se caricaturiza el carácter y los modos de vida de los indígenas, o aquellos donde se exhibe la pluralidad cultural cosificada, como la *guelaguetza* oaxaqueña, danzas inventadas, indumentarias transformadas en disfraces, formas musicales adulteradas; éstos y otros estereotipos fabricados han contribuido en la construcción de un nuevo imaginario sobre los indios adecuado para el turismo y la imagen nacional. No los indios “limosneros” que se encuentran por las calles de las ciudades sino los indios rediseñados para ser compatibles con las expectativas de la sociedad civilizada. Aun hoy, para las instituciones que tratan con el “problema” indígena, el derecho a la existencia cultural continúa siendo un derecho selectivo, un privilegio, que se otorga a ciertas manifestaciones culturales “positivas”, generalmente coincidentes con las turísticamente atractivas.

En cierta forma la insurrección zapatista ha revalorizado la imagen del indio actual en México. La ha revalorizado para ellos mismos, para la sociedad civil que los redescubrió, para la sociedad política que se enfrenta al problema de tener que incluirlos como indios en el espacio nacional. El imaginario colectivo del “buen salvaje”, que coloca al indio como modelo de democracia, no propiedad, igualdad, vida pura ligada con la naturaleza, relación armoniosa con el medio ambiente, conocimiento místico, esperanza de salvación para la deteriorada sociedad actual, etc.; cuenta con más adherentes en esta época que nunca antes. No obstante, podría decirse que para muchos ciudadanos medios las insurrecciones indígenas o las marchas callejeras multitudinarias de gente vistiendo en forma extraña, re-crean o refuerzan el imaginario estigmatizado del indio como *bárbaro*: salvaje, impredecible, rebelde y violento. A ello contribuyen en ocasiones los medios, como sucedió en 2002, en vísperas de la votación de las Cámaras sobre las reformas constitucionales y la los “usos y costumbres” indígenas, cuando los noticieros televisivos con ausencia de conocimiento antropológico y gran irresponsabilidad narraban y filmaban supuestas ventas de mujeres, que no eran más que la rápida y falsa interpretación dada al largo y complejo proceso de entrega de regalos de la familia del novio a la de la novia.

El imaginario del *bárbaro* colonial, construido sobre el del *salvaje* y el del *bárbaro* pagano del Viejo Mundo, no parece haber cambiado tanto a lo largo de cinco siglos. Aun cuando las ciencias sociales, en especial la etnografía, conocen ahora mejor a las sociedades y culturas indígenas, el imaginario popular y el de las instituciones indigenistas todavía se construye

más sobre la ficción de la diferencia que sobre su realidad. La panorámica histórica presentada apoya la hipótesis de que persisten fragmentos significativos del imaginario colonial y de la ideología de la desigualdad de la diferencia que lo sustentaba, muchas veces subyacentes y racionalizados pero igualmente activos en la construcción actual de la alteridad.

Ya mencioné como ejemplos los juicios negativos que comportan la *desnudez*, la *comida* y el *espacio silvestres* en la atribución de barbarie. El imaginario del *bárbaro* contemporáneo se nutre también con el estereotipo colonial del *sacrificio humano* reactualizado, por ejemplo, a través de las narrativas míticas de mazatecos y chinantecos sobre sacrificios de niños y de ingenieros a las deidades acuáticas y del cerro, como desagravio por la construcción de represas (Bartolomé y Barabas, 1990). Es fácil observar la persistencia de prejuicios sobre los idiomas indígenas considerados dialectos por su *condición oral*, en las atribuciones de *poligamia*, y de *idolatría* en relación con creencias y prácticas religiosas vinculadas con la naturaleza.

Hace más de veinte años en un ensayo que trataba de la construcción histórica del racismo en Yucatán (Barabas, 1979), elaboré un amplio listado de imágenes y estereotipos inferiorizadores sobre los indígenas mayas actuales manifestados por la clase media urbana de Mérida. La crudeza de los prejuicios me indujo a pensar que el imaginario racista sobre el *bárbaro* no había desaparecido. En el México de hoy persisten aquellas atribuciones negativas y han sido añadidas otras al imaginario sobre el *bárbaro*: el machismo y los malos tratos hacia la mujer y los hijos, que le acusan ciertos grupos feministas urbanos; el deterioro del medio ambiente debido al uso del método de tumba-roza-quema, que le endosan algunos ambientalistas; o la responsabilidad adjudicada a la tradición política prehispánica en la “herencia” autocrática y autoritaria dejada al régimen político actual, que le achacan algunos políticos. Este último ejemplo deja al descubierto el prejuicio racial implicado en la noción de herencia de la cultura, ya que no existe ninguna relación histórica entre el sistema político nacional y los sistemas políticos prehispánicos. Ni siquiera las altas culturas prehispánicas están a resguardo de la minusvaloración de los modernos “civilizados”, empeñados en atribuir sus logros históricos a la fugaz visita de seres extraterrestres.

La reciente recreación del imaginario del *bárbaro* en la Ciudad de México – así como en otras ciudades del mundo – responde a la cercanía espacial que han creado los indígenas, pobres urbanos y migrantes rural-

IMAGINARIOS DE LA ALTERIDAD

urbanos, vendedores ambulantes tal vez monolingües de un idioma nativo y portadores de indumentaria étnica. De éstos se apartan los no indios en las calles, ya que se les tiene desconfianza y miedo. Su imagen se forma de estereotipos como: moreno, sucio, feo, borracho, ignorante, de poca capacidad mental, poco trabajador, fácilmente burlable, supersticioso, de bajos instintos, ladrón y potencialmente violador. En sectores sociales especialmente prejuiciosos pueden ser acusados de afear el barrio y la ciudad, de ser brujos/as, machos abusadores, pobres maltratadas, y polígamos. Cuando son migrantes extranjeros pueden ser responsabilizados por el desempleo local, culpables de ocupar ilegalmente propiedades privadas, de los robos y el aumento de la violencia, de la prostitución y la drogadicción callejeras. Incluso, algunas denominaciones como “naco”, “yope” o “chichimeca”, han pasado a formar parte del vocabulario urbano común, oral y escrito, como expresión del salvajismo del Otro.

Aunque la política de estado les haya negado un lugar protagónico en la construcción nacional, es claro que de hecho el ser nacional se forma con los indígenas, y ellos son, como dice Ramos (1998: 212): un conjunto polifónico de imágenes. Actualmente se acepta en forma creciente el paradigma de la convivencia igualitaria de multiplicidad de culturas, pero el imaginario sobre el *bárbaro* no ha desaparecido sino que sobrevive implícito en las representaciones comunes de la sociedad y en la ideología del indigenismo. No obstante, parece posible que la creciente aceptación actual del pluralismo cultural contribuya a la construcción de alteridades no mistificadas sino más realistas.

REFERENCIAS

- BAEZ-JORGE, Félix. 1993. Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad. La Palabra y el Hombre. *Revista de Universidad Veracruzana*, 87. México: Xalapa, Veracruz.,
- _____. 1996. Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político del Porfiriato y la Revolución Mexicana. *Sotavento: Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, 1, I.I.H-S. México: Xalapa, Veracruz.
- BARABAS, Alicia. 1979. Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea. In: BARABAS, A.; BARTOLOMÉ M. (Coords.). Las nacionalidades indígenas en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 97. México: UNAM.
- _____. 1989. *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Grijalbo (tercera edición, 2002).
- _____. 1996. La rebelión zapatista y el movimiento indio en México. *Série Antropologia*, 208. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília. Brasil.
- _____; BARTOLOMÉ, Miguel. 1999. Los protagonistas de las alternativas autonómicas. In: BARABAS, A.; BARTOLOMÉ, M. (Coords.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas emográficas para las autonomías*. 3 v. México: INAH-CONACULTA.
- BARTOLOMÉ, Miguel; BARABAS, Alicia. 1990. *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. 2 v. Col. Presencias 20. México: CONACULTA-INI.
- _____. 1996. *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca*. Col. Regiones de México. INAH-INI, México.
- BARTRA, Roger. 1992. *El salvaje en el espejo*. México: UNAM, Ed. ERA.
- _____. 1997. *El salvaje artificial*. México: UNAM, Ed. ERA.
- BERLIN, Henrich. 1988. *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. México: Ed. Toledo.
- BRICE, Shirley. 1972. *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*. México: INI-SEP.
- DE LA FUENTE, Julio. 1939. Las ceremonias de la lluvia entre los zapotecos de hoy. *Actas de XXVIII C.I.A.*, T. II. México: INAH-SEP.
- FAULHABER, Priscila. 1998. *O lago dos espelhos. Etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém: Ed. MPEG.
- GILLOW, Eulogio. 1978. *Apuntes históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la Diócesis de Oaxaca*. Akademische Druck-U-Verlag. Sanstalt Graz-Austria.
- GRUZINSKI, Serge. 1988. *La colonización de lo imaginario*. México: F.C.E.
- _____. 2000. *El pensamiento mestizo*. México: Ed. Paidós.
- HÜRBON, Lañec. 1993. *El bárbaro imaginario*. México: F.C.E.

IMAGINARIOS DE LA ALTERIDAD

- LAFAYE, Jacques. 1977. *Quetzalcóatl y la Guadalupe*. México: F.C.E.
- ORTEGA y MEDINA, Juan. 1987. *Imagología del bueno y del mal salvaje*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- PALERM, Angel. 1987. *Historia de la etnología. Los precursores*. México: Ed. Alhambra Universidad.
- RAMOS, Alcida. 1998. Convivencia interétnica en Brasil: los indios y la nación brasileña. In: BARTOLOMÉ, M.; BARABAS, A. (Coords.). *Autonomías Étnicas y Estados nacionales*. CONACULTA-INAH, México.
- RAYNAL, G. J. 1989. Paralelo entre el Hombre salvaje y el civilizado (1783). *Revista El Medio Milenio* 5. México: Oaxaca.
- RENARD, Jean Bruno. 1990. El hombre salvaje y el extraterrestre: dos figuras de lo imaginario evolucionista. *Revista El Medio Milenio* 6. México: Oaxaca.
- SEPULVEDA, María Teresa. 1999. *Proceso por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*. Col. Científica, 396. México: INAH.
- TODOROV, Tzvetan. 1995. *La conquista de América. El problema del Otro*. México: Ed. Siglo XXI.
- VASCONCELOS, José. 1976. *La raza cósmica. Misión de la Raza Iberoamericana*. Ed. Aguilar, México.
- WOORTMANN, Klaas. 1997. O selvagem e a história. Primeira parte: os antigos e os medievais. *Série Antropologia*, 227. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil.